

# 宗教の心持とその根拠

——及び宗教の成立性の受容について——

石 津 照 璽

一

私の父は胃の手術のあとショックでなくなった。四〇年も前のことだが、父は最後まで意識がはっきりしていた。九州の大きな病院でのことだったが、その当時のことなので、手術のあと水をほしがるが飲ませてはいけない、下半身をうごかしてはいけない、というので、力の強い私が父の足をおさえていた。

父はよくなりたい一心で、がまんもし、心をつかっていたようだったが、息を引きとる三、四〇分前に、私を枕もとに來るようによび、だまって手をにぎって二十分ほどの時をすごした。薬がほしいとか医者にきてもらいたいというのではない。遺言をするというのでもない。だまって手をにぎって、心のかよいあうことに、生の最後のしあわせを託していたともいうほかはない風だった。私も生涯のうちで、父といちばん近く深くいたときだったように今でもおもう。それから臨終の十分か十五分前に、父は手をはなして静かに自分で合掌して一度だけ名号をとなえた。そして、まるで宙空に浮きあがったような美しく気高い顔の様子にかわっていった。

いよいよのところでは、人は欲得をねがうのではない。生の安緒を託する相手とのふれあいがまたれる。そういう

ものである。それは人を超えて、神をまでも、仏をまでもと。

慈悲という言葉の内容のもつ温味は貴いものと思われる。人間に対しても畜生に対しても、また品物に対しても、その言葉の意味は通用するであろう。自分と相手とは一つものではない。別なものであるが、慈において悲においてふれあう。いわゆる親切し交際する。重なっているのでも離れているのでもない。通じあい与みしあっていることであらう。

最近の医学でも一般にいわれていることだけれども、精神医学ことにサイコセラピーの分野では医師と患者の人間関係が重要な問題になってきている。後にもふれるが、つづめていえば、なおすものとなおされるものという関係よりも、その前に、人間の本来の姿にむかって、医師の方も未だしだが、患者のあなたの方も未だだ。ついては、互いに連れあい与みしあってゆこうという姿勢でなければならないというのである。いわば御同行、御同朋の関係である。

キリスト教で、牧師が教区の人たちの身の上相談にたずさわるいわゆるパストラル・カンセリング或いはゼール・ゾルゲというのは古くからあるが、ことに三〇年ばかりこのかた、アメリカではこれが精神医学とくにサイコ・セラピーと結合して組織化され、教界にかなり大きな傾向となってきた。そもそもは、この傾向は一九二〇年代の中頃からはじまったものだが、その草分けの一人、というよりも創唱者というべき人に亡くなったA・T・ボイゼンという有名な人がいた。以前から知っていたが、九年ほど前にエルジンにあるイリノイの州立病院で会って話をきき、またカンセリングの実際の様子もみせてもらった。カンセリングで一番大切なことをいってほしいといったら、暫らく考えていたが、

第一に、きき入る(listen)こと、また、きき入ること。第二に、相手の心配やなやみを分けてもつこと、共有すること(sharing)である。第三には、こちらからいつてきかせるときは、直接的にいわないで、相手が自分で思いあたり、自己理解をするように、やや遠まわしに暗示的ということ、

だといってくれた。この第一や第二の言葉の意味はとりもなおさず、相手の心の相棒になり、組みになり参与することであろう。その場合のこちらの態度の根本は誠実ということにある。そして、これらのことは今日カンセリングの核心とされているところのものであるが、人間関係の要処もこういうところにあるのであろう。

## 二

疎外とか主体性の喪失とかということがよくいわれている。「社会と個人」という言葉を何となくとりあげてみると、両者は近いようでもあり離れているようでもある。近いというのは個人はその属する社会によって決められているという点であり、離れているというのは、大都会とか大企業のなかで、個人はどうしようもないといったような疎外感のあることをいうのであろう。

個人が集まって社会をつくるというのではない。社会のなかに個人はすでにおかれている。そして、その社会の機構や脈絡のなかで役割者として存在するのだが、その社会の枠や縁が個人の目路の彼方に遠のいている。或いは個人は種々多様な諸社会に重属している。するとやはり枠や縁の見わけはわからなくなる。そこに、群集のなかの孤独な一人一人がいる。

「社会構造」とか「社会組織」の議論のなかで、個人のことが最近重視されて来ている。方法論的には社会の原形質などということを当初からデュルケムなどが問題にしたが、小集団、小社会ということが、また集団のなかの小社会ということが、これらの方法論の上でも問題になっているし、更にそれらの小集団、小社会において人はその生活を「よいものだとする」のでないかということが問題になっている。それは一人と一人の face to face の関係においてというところにもとめられよう。このことは、アメリカの文化人類学や英国の社会人類学において、さらにはこの節よくいわれるレヴィ・ストロウスの構造論のなかにも、でてくるという具合である。

別な観点から少し問題を辿ってみよう。家でも学校でも会社でも工場でも、或いは国においても、人がそのなかに属して生きている社会に变革がおこり社会の拘束が弛緩すると、それまで通用していた価値の規準や規範が通じなくなる。それがアノミーというノモス、ノミアの失われた有様であり、規準崩壊とか規準喪失のことである。人々はそこで当惑したり自失したりする。これはデュルケムのいったことであるが、最近アメリカでは、そのような外部の客観的变化によって規準が失われた場合についてのみでなく、人々の属している社会の規準や規範があてにならず頼みにならぬという意識をもった人間の型をアノミック・パーソナリティともいう。そして現代のことに若い人々の性格がそうだといっている。

人間のパーソナリティや性格が、すっかり社会的にきめられて出来ているものなのかどうか、ということには、現在でも、いろいろな点で多くの問題がある。アメリカの文化学派とか文化とパーソナリティ学派など、精神医学と文化人類学との統合的立場から細かく問題をつめているが、いずれにしても、多くの層と部分において、それらは社会的なものに影響され依存している。リースマンなどのいわゆる「社会的性格」というのもそれであるが、この社会的性格において、個人はその属している特定の制度的社会の経験様式を自分のパーソナリティのなかに写しとり内面化し、さらにそれを規範として一体化し、同調してゆくのである。だから社会的性格は個体の属する社会の変化に相應して変化するわけであるが、社会の変化とは、近代においては、大きくわけていえば、封建社会から産業社会への変化であった。

これらの社会に相應する社会的性格の型をリースマンは三つに分ける。伝統志向型、内的志向型、他人志向型である。伝統志向型というのは、伝統や慣習に従って、個人が属する社会に一体化し同調してゆく様式であり、内的志向型というのは、フロイドや新フロイド主義でいっているように、個人が幼児期に両親の権威やしつけを通じて自己のパーソナリティのなかに内面化して置いているところの、目標に関する内的な確信とか良心によって一体化の様式

が導かれるものである。他人志向型というのは、一体化を導くものを伝統や内的規範にもつのではなく、同時代の同年配の相手の人たちや、いわゆる「人々」のなかにもつものである。この型のもつて、個人は常に周囲の人々の期待や好みに同調し一体化しようと気を配っている。

現代ではこの第三の志向型が中心をなしている。後期産業社会では工業化と都市化が発達し、生産の時代から消費の時代になるが、現代はちょうどそのような時期で、人々はもっぱら他人に注目し、その関心は他人の外見的なものや所有物のみならず、趣味、性、食べもののことなど、内面的経験の層位にまで及び、さらに仕事や遊び或いは政治などのことにまで、他人を標準とし他人の思惑を気がねする。だから、この他人志向型のもとにおいては、個人の主体性は他人のなかに没し去っている。このことを個人の主体性ということに照らしてみると、人間の自己喪失とか疎外とか、或いは危機の意識といい、さらに孤独な群集として上にあげたようなアノミックなパーソナリティをとらえるのである。

そして、社会的性格において、伝統志向型の社会から逸脱するものは恥の意識としてあらわれ、内的志向型の社会から逸脱するものは罪の意識としてあらわれ、他人志向型の社会からの逸脱のおそれは、一体化と同調のできないことに対する不安の意識としてあらわれる。現代の人々の意識にはこの不安が恒常化され、潜在化されるというのである。

このような考え方にはいろいろな批判もあり、理論的な学説上の問題としてもいろいろ批判されている。しかし平均的な今日の時代的パーソナリティのボタンとして当っている一面ももっている。ただし今日ですでにこういうパーソナリティのボタンを形成している社会と、そこから出てくる社会的性格を否定するエネルギーが新たな形成化をのぞんでいる。現在のわが国のいわゆる繁栄のなかには、従来とちがった意味の矛盾、人間の自己疎外、不安が織りなされている。そして顕在的潜在的な不満や怒り、さらに自己嫌悪などが巣くっている。これらのことは上にあげた

現代の社会的性格の型からの分析でも或る程度の説明がえられるのであろう。だが、これを何にむけて訴え、何にむけて否定するのかということになると、現実の問題としては明確な答がえられてはいない。

### 三

当面のこのようないわば中間的狀態における不安と焦燥と当惑のなかで、宗教は現代の人間にとってどういうはたらきのものなのか、また、宗教は現代の人間にとって拠りどころとなるのかどうか。

宗教心が人間存在の根拠であるかどうかということ、それを現代という時点にふまえて述べるようにという問題を編集部から与えられた。宗教心ということもむづかしいことである。それで、ここでは宗教的な態度や心もちが、人間存在の根底に相應し、それにふみあてられるものかどうかということを考えてみよう。いいかえれば、人間存在の根底に相應し、それにふみあてることが、宗教的かどうかという問題であるが、「宗教的」ということをごく生(なま)な有様において求めようとすると、それはわれわれの処世の営みの全体的な連関からたずねなければならぬ。あたかも現在の研究の主要な傾向では、宗教の成立する理由や根拠を、一つには、人が成員としてそのなかにおいて存在しているところの社会——それは家でも村でも学校でも民族でもよい——が、とくに情緒的興奮の状態におかれたとき、その社会が成員たる個人に与える影響にみるものと、他には、人間の処世の営みの或る状況において当面するきつい不安や恐怖の経験の根底においてみるものがある\*。

\* このことは、デュルケムを始め現在の社会科学で重要な位置をしめる機能主義的な立場における二つの観点に相應する。

この立場では人間をその属する制度的社会の仕くみのなかできめられてゐる「関係」においてみているが、一方の観点はこの仕くみのなかにおいて、個人が部分として、ないし役割者として、全体としてのその社会にかかわる関係に機能性をみる。個人に対する社会の制約に重点をおき、いわば社会が主体であるが、他の観点は、制度的社会において制約されている個人が、やはりその社会において制約されている環境に対して、その社会において制約されている手段や考え方のもとで、

適応してゆく關係に機能を見るもので、そういう場面において、いわば主体を個人にとるものである。前者は構造機能論といわれるが、後者は適応機能論といってよい。いずれも、特に前者は強く、デュルケムの影響を受けているが、ラードクリフ・ブラウンとマリノウスキーが創唱である。そして現在ではレイモンド・ファースのいわゆる社会組織論や後者の学統をうけるものをはじめ、新しい構造論などにおいて、前者との連関を進めて後者の所論の展開が行なわれているとみられる。それで、ここでは与えられた問題の關係から、この後者の場面からせんさくをすすめたい。

欲求の不充足や不安の問題は現在の精神医学や心理学及び人類学のいわゆる総合的研究の主要な課題になっている。ただし、それらは単に心理や心身關係のなかのものではなく、勝れた意味において社会的な根底から成立するからである。総合的研究の主張はすでに上の英国機能主義でなされ、現在アメリカの人類学で唱導されているが、上にあげたマリノウスキーもまたその人間の存在を文化や社会のなかにおいてみ、人間は実質的な制度社会において、社会的にきめられた環境すなわち文化のなかにおいて、社会的にきめられた手段や原理のもとに自己の欲求を充足してゆくという問題場面をとる。ただ、この場合に、欲求を充足することのできない危機に際して、人間の行なう振舞いに、宗教的といわれる有様があり、宗教の成立するいわれがあるというのである。そして彼自身はその立場を心理学とくに行動心理学との連関において主張した——ただし私はここで、この主張に結論を求めるのではなく、宗教的といわれる有様やいわれの基づく根底を糺してみようとするのである——。

現在の社会科学が多く生態学的な問題場面をとり、ことに主体と環境或いは状況との機能的關係をみようとしていることは、上にあげたことから明らかであるが、欲求の主体としての生活体とくに人間は単に生物的或いは生理的な主体ではなく、生物・社会的な主体で、これが社会や文化の脈絡のなかで適応を行ない、目標を充足してゆくのである。

この場面において、人間には他の生きものたちがつて非常に広い可塑性がある。また精神異常者や小児及び未開人

とちがって正常の成人には要領のよい可塑性がある。しかし、その半面、上のような粹組のなかの制限から、非常に多くの、かつまた構造上始末のしようのない欲求不満や葛藤の場合があつて、不当適応や適応不能に陥る。そういう場合は生理的にも自然的にも、心理的にも社会的にも、さらに歴史的にもある。はげしいものはいわゆる破局的状況や危機であるが、その際の反応に崩壊反応と退転反応がある。前者は生活体の崩壊であるが、後者は当面の環境からの一時的仮死的な撤退である。後者もすでにやはり環境との実際のアクチュアルな関係をもたない。想像や空想の世界に退転して、そこで観念や表象を事とするのであるが、次にはそこでできた観念や表象を再び当面の切りぬけられぬ状況にさしむける。その際うまくゆく場合もあるが、うまくゆかぬ場合もある。後の場合には、当面の環境に係した空想や想像が自己にむかつて還つて来て、主体は恐怖や不安のきつい情緒的感動をうける。いったい、これらの心的機制は架空の世界を構成して、さらに構成された世界から感動させられるものである。破局的状況等においては、当の環境に対する見込みも見当もつかず、実際の関係が絶たれているので、主体の側では妄想や強迫観念がうかび、それにつれて不安がいよいよ昂まる。この関係は相互的であるが、その結果は幻覚を経験したり、パラノイアとかフオビに陥る。そしてこのような傾向が固定すると精神医学でいうような種々の機能的疾患の徴候を示すようになる。

たしかに危機や限界的状況においては、その状況に対する積極的な処置はなく、退転の反応において空想と想像の領域をもつ外はない。そこには見当のつかなさ、測ることの出来なさ、不確かさ、処置なさ、気味のわるさが目の前に迫っており、不安や恐怖でいっぱいであり持ち合わせの適応方法はなく、生活体に残された再適応の道は、代用的な想像や空想による反応の外はない。

しかし、ここにただ一つ実際の積極的な反応の方法がある。それは不確かな不可測な当面の状況を、まさしくそのとおりに即ち測ることが出来ず確かめることの出来ない、処置の出来ないという、その「出来ない」とおりに弁別し、「出来ない」ものに対して自己を決意することである。いいかえれば、此方から手のかけられないいわゆる彼岸性



(beyondness)を彼岸性において受けとり、それに身を託することである。

これは当面の現実に対する実際の反応である。もっともこれは日常ふだんの生活において行なわれるような常識や科学の教える処置ではない。それらの処置とは性質の異った、日常的なものを超えた処置である。このような処置は宗教的といわざるを得ないと、すでに精神医学者や心理学者がいつている。

#### 四

このような処置が宗教的であるかどうかは後の問題として、以上のような限界的状況は主体にとっては或るときには遭い、或るときは遭わぬところの偶然的なものであるけれども、そして、その場合に経験される数々の「出来なさ」は当面の相手のすがたのようにみえるけれども、実は限界的状況において経験されるこれらの「出来なさ」の根底は本来の人間の存在の根底にそなわる構造上の破れ目や破綻即ち欠如にもとづくのではないかということが問題になる。

そこで、さきの限界的状況において人が最も当惑するところの不安について、そのもとづくところの根拠をたどってみよう。今日では不安と恐怖とは区別されている。恐怖は不安とちがってその対象がはっきりしない。不安は不安がられる当の状況や対象と相応せず比例しない。相手の「何物か」から転質されているからである。従って不安はとりとめがなく隠れていて非合理的である。それ故、不安の感情は不確かさと処置なさ、見当のつかなさ等と結ばれており、かつ想像や空想にくみせられているのである。

では、そのような不安のもとづく根源はどこにあるかというと、精神医学や心理学のいろいろな立場からいろいろな答がでている。代表的なものとして、不安の分析や解明の方向には三つある。それは、いわば横の関係と縦の関係においてみられるが、縦というのは、不安のよって来るところを、その人の過去との関係において求めるものと、その人の将来との関係において求めるものとである。不安を学問的に分析した最初の人はフロイドであるが、実験的に

やったのはクルト・レヴィンであった。またジョン・ダラードとN・E・ミラーのやった実験も有名である。前者は場の心理学の立場であり、後者は、ソーンダイクやパプロフ及びフロイドをとり入れ、行動心理学やその他の実験的立場をとり入れたもので、それぞれ立場はちがうが、その人たちは過去や将来との関係においてではなく、現在の場面において、個人の生活空間における力動関係や環境適応等における欲求不満や葛藤から、即ちいわば横の関係において、不安の分析をする。それぞれの公式をたてているが、形式としては似たもので、こっちにもゆきたいが、あっちにもゆきたいという場合、どちらにもゆきたくないという場合、第三には、ゆきたいが、ゆけば危険だという場合で、いずれも不安をとまなうが、とくに第三の場合に最もきついものがあらわれる。神経症の患者の不安などはこの形式のものといわれる。しかし、一般に実験的立場からでは、不安のよって来る原因や理由、根拠が明らかにならない。したがって治療の問題でも困るのだと、かつてノーマン・キャメロンなども私に語った。

次には不安の原因や機制をその人の過去との関係から分析するもので、外ならぬフロイドなど精神分析の考え方である。フロイドでは、自我の弱さが超自我のことをきくことができぬ時に不安が起こる。というのは、例のオエディプス・コンプレックスを原型とした幼時経験の複合からなる抑圧された衝動、イド又はエスが無意識のなかから自我の足をひっぱるのである。それで、自我は超自我のことをきくことができない。このもつれが不安のもとであるという。

フロイドも新フロイド主義の人々も自己防衛のメカニズム即ち機制が危険にさらされた時に不安が起こるというが、新フロイド主義ではこの自己防衛の体系を二つに分けて、一つを満足のための防衛体系、他を安全のための防衛体系とする。前者は生理的身体的なものであり、後者は社会関係とくに人間関係におけるものである。この防衛機制が危険にさらされるとき不安がおこるのだが、とくに後者の場合における不安がきついものなので、精神異常の諸症候はこれにもとづくと思われる。

新フロイド主義というのは学説の幅がきわめて広い。フロイドの原理はいわば形而上的で科学的根拠がうすいとい  
うので、もっと科学的にやらねばというわけで、さきにあげた実験的立場とも呼応して、主体をとりまく環境の何物  
でもが不安の対象となりうるという。そして、このなかには次にあげる第三の立場即ち将来的なものととの関係に不  
安の因由をみるものもある。さらにオエディプス・コンプレクス論にあらわれるようなフロイドのいわば父主義に対  
して、母本位の考えをもつてより科学的だと主張するハリィ・スタック・サリヴァンの主張等がある。乳児は初めゼ  
ロ的存在で、それが母や母の役目をする者によって人格形成を始められる。それが、次に幼児期、児童期、前思春期、  
初期思春期、後期思春期等の各段階におけるそれぞれの対人関係において文化変容をうけて、その人の人柄が形成さ  
れてくるとみる。まさしく人間の存在は「人間相互関係」にあるとサリヴァンは主張する。精神分析である以上、フ  
ロイドはもとより、新フロイド主義の人々も多くは「生活史」をさかのぼって、不安の事実をも乳幼時期の経験の複  
合から来るとみるわけであるが——ただし、上のような横の関係に特に重きをかけるものもある——、サリヴァンな  
ども、やはりこのような人間関係におけるもつれに不安の事実を分析してゆくのである——なお彼は人格形成におけ  
る発条として不安に積極的な意義をおく——。

このように、精神分析学では不安のよって来るところを、多く人間の過去との関係においてみるのであるが、すで  
に、この立場から転じて、第三の、将来との関係において不安の因由をみってくるものもある。スイスのビンスワンガー  
やボス、亡くなったバリーなどもそうであるが、アメリカのO・H・モウラーなどの所論も興味ぶかい。彼は元来実  
験的立場の人で学習論で有名であるが、フロイドに転じて十余年その立場にあり、更にそこから転じて将来的、規範  
的なものとの関係において不安のものを糺している。彼はフロイドの抑圧の考えを高く買うが、フロイドのように、  
超自我と自我とがイドを抑圧するところに不安が成立するのではなく、してはいけないことをしたというところに不  
安の病因があるとみる。即ち自我とイドとがいっしょになって超自我を抑圧する。ごく平たく開いていえば、いわば

抑圧された良心が時に自我をつつく。その苛責からきつい不安が生じるとみて、セラピーの方向を哲学や宗教の教える人間のむかうべき目標や規範との関係にとってくる。この立場の考え方は現在いろいろあるが、多くは実存哲学によっているので、いわゆる実存主義精神医学ともいわれている。

さきあげた実験的立場においても、機能的観点に立つ精神医学や心理学では最近人格的主体性を問題にし、そこに哲学的な問題性のあることをあげているが、不安の究極的な根源をさぐるには第三の立場がよい。第三の立場は現在の自己の存在を支配している可能性の領域における将来的なものを問題にする。異常者をもふくめて、人間はその存在の構造の根底にそなわる可能性の領域において、真の根拠として自由自在に存在することのできぬ制約に支配されている。その支配されている基礎的な在り方を解釈するのが実存哲学の重要な主題であるが、その支配されていることがらの有様を種々の観点から分析し解釈するのが、この第三の立場である。この立場はスイスやドイツで興り欧州各地にわたっているが、近來アメリカでもニューヨークやワシントン・ディ・シーをはじめ各地の学者によって奉じられて来た。

実存哲学の業績は人間の存在が、その基礎的な構造において、可能性とくに制限された可能性によって支配し抜かれていることを明らかにしたことであるが、一面に人間の心理について存在論的な裏づけを与えた。実存の領域とはその都度の各自の心のゆきわたれる範囲であるが、そこは、主体の投企によって先取される可能性の領域であり、かつ、あれであればそれではないという制限された可能性のもとにおかれている。実存の主体としての各自は、この場面のかかる在り方をどうする力もない構造においてある。それが実存の「負い目」ある在り方であり、「欠如」の無の在り方である。

## 五

さきに限界状況において当面する不確か不可測で処置の出来ない彼岸性のことをあげたが、実はそういう数々のなさとか出来なさ或いは彼岸性とは、たまたまの状況や相手の性格ではなく、そのもとづく究極的な根底はこの実存の構造にそなわる構造上の欠如にあり、無にあることが明らかになる。そして、その彼岸性に身を託するということは、基礎的には、この欠如の無に相応し、無のとおりにおることであるということになる。いいかえれば、いわゆる実存的即ち操作的には自己の無に相応しての自己否定ということになる。それは主我的悟性的な自己の否定ということである。

このことは宗教的経験の基礎的な構造ということにどう答えるであろうか。前にいったように、種々の宗教はそれぞれの成立の要素によってその形態をきめられているが、その根底をみるために、宗教的機能の基礎的なメカニズムを求めてみると、宗教的に身を処するということは、基礎的には人間の存在の構造にそなわる欠如の在り方のおりに居ることであり、それは主我的な自己を否定し、それを超えることではないかということになる。

宗教の基本観念として、聖や超自然性があげられているが、聖とは畏怖とか神々しいなどということよりも、より深くその複合的要素を分析してみると「他者性」とか「拒否性」という性格が出てくる。これが、宗教経験が日常経験の場合と質的に異なるといわれる所以であり、かかる性質の経験に身をおくということは、まさしく主我的悟性的な自己を超えた態度と弁別において自己を処することである。そして、それは人間の存在の構造の根本に相応することになる。宗教的対象について、いろいろなにいわれる性格も、実はここからみることによって解けてくるであろう。

## 六

生きてゆく上には矛盾がある。その矛盾の上に生を営むことになるのであるから、思うこと希うことのかなわね行きづまりや破局がある。それにも種々あって、偶然的なものも本質的なものもある。そして、その場その場ではどう

にもならぬ場合も多い。歴史が展開し、科学が発展すれば、こういう矛盾や行きづまりは合理化できるとみることができる。そして、それらの合理的解決へと進むのがわれわれの努力でもある。しかし、そこにはどうしても矛盾が解決しきれないで、剰余が残るであろう。従って、状況的に種々の行きづまりに当面して種々の切りぬけ方があるとともに、普通の切りぬけ方とは質の異なった即ち宗教的な切りぬけ方がある。双方が併行したり重なり合うこともあるであろうが、それでよいと思われる。

ところで、そのような矛盾や行きづまりが仮りに解決しきられたら宗教はなくなるかという問題もある。みるところによって種々の答がでるが、われわれは各自の現実の最究竟の場面を各自の自覚生活の場面にとる。そこは、そのものの領域でもなければ心の内在の場面でもない。いわゆる実存の領域であるが、そこには構造上の矛盾がひそんでいる。即ち不確かさと思いのままにならなき、足りなさの支配している領域で、人間はこの成り立ちの上の破綻をと同じ合わせることが出来ない。ここに生きることの至極はその破綻を超えることである。その超え方は、本質的な意味で、宗教的に身を処することより外にはない。また宗教的に身を処することによって、人間存在の在るとおりに在っている本来——欠如をそのとおりに受けること——をうると考えられる。種々の宗教の教えるところは異なるが、その底の基礎的なメカニズムを人間存在の構造についてただしてみると、こうなるのではないかと思われる。そして、ここに、人間にとって宗教のつきつめられた存在理由があるように思われる。

## 七

以上で人間が宗教的たるべきいわれをたどった。その根拠を人間存在の実存の根底にただしてみたつもりである。しかし、以上のような実存の捉え方が人間存在の最も主体的な究極的な当処、当相かどうかということについては更に追究をすすめなければならない。宗教的ということをも人間の心持の有様にたずね、その理由や根拠を求めようとす

ると、実存することのより主体的な在り方が問題になる。それは上のような、哲学が主題とした問題性を超えているのかもしれない。紙幅をはばかって、少し飛んでいえば、仏教の中観系の考え方が問題にしたような主題になるように思われる。そのことは、すでに論じたことがあるが、ここでは省略しよう。

人間は宗教的なものかときかれたら、われわれはそうだと答える。現在では、宗教研究の基本はそれぞれの宗教の定まった考え方や形から入るのではなく、どういうことが宗教的なかということを決とする。宗教的ということ、を明らかにするには、とくに宗教的なはたらき即ち機能の場面を問題にするが、その場面というのは、社会や文化、或いは人間存在などにおける個体の関係のところである。

けだし、ふつうに宗教とは神仏その他それぞれの対象に帰依し信憑することだといわれている。それはそのとおりであるが、現在の学問ではそれらを種々の仕方で究める。多くの宗教を比較して共通要素即ちいわば公約数的なものを求めるもの、また種々の宗教を包摂する類型をいわば公倍数的に求めるもの、さらに第三には種々の宗教が拠って成立しているところの根底を求めるもの等がある。ことに、この第三の場合に、その根拠や理由を宗教の事実ないし宗教的経験の外に求めるのではなくて、宗教的経験の事実こそなわっているところの或いはそれを支えているところの根底に求めようとするのが、現在の研究の主要な傾向である。即ち歴史に社会に、または人間の心情に、自然に、さらには実存の究極的な在り方に求めようとするのである。それぞれの立場からはそれぞれの答がでているが、とくに、この最後のものは宗教的経験の事実をその在り方の究極の場面においてより主体的に求めようとするものである。

## 八

以上で人間の宗教的たるべき理由をたどったつもりである。そこで少しく問題を転じて信仰の問題に入ってみよう。ここで信仰というのはとくに宗教的な信の謂いであるが、それは各自の心の境界が何事かを特殊な仕方で受け入れ、

何事かと特殊な仕方で一体になり、わかりあっている有様である。こういう宗教的信には何等かの対象がある。そして、その対象そのものや、或いはその対象と主体との関係が、日常の常識的な標準からは納得のできないものである、ということが決定的なことであろう。それでは、日常の合理的一般的な標準において生の営みをしているわれわれが、何故そういう標準からは通用しない宗教的对象と特異な仕方で一体の関係を結ばなければならぬのか。また、そういう関係を結ぶということは、根源的本質的にはどういうことなのか。第一の問いに対しては、それが人間存在の本来の在り方に相応することだからだと答えられる。第二の問いに対しては、いわゆる宗教的信のポジティブな教えにはいろいろあるけれども、やはり、人間存在の本来の在り方に相応するための基礎的な処し方の上において理解されるべきであると答えられよう。神学や宗学の立場からではなく、しかも、それに最も近く迫りうるものとして、宗教学や宗教哲学の立場からすると、やはり、こういう人間学的な問題の枠組みがふさわしい。

いったい、本来、如実如法のところに躬らおることによって足りる宗教的経験において、何故、きまった対象ないし少なくとも象徴が立てられるのかということは、今日の宗教哲学でも宗教学でもいろいろに論じられている。仏教においても三身が立てられて来、法の領域が法身の姿においていわれ、さらには報身が立てられてくるように、擬人化、人格化が行なわれている。とくにたとえば報身の阿弥陀のごときは時の経過の中に或る出来事の成立を描いているが、それは勿論歴史的なものではなく、いわば物語りにすぎない。そして、その物語りの内容が逆説的というよりは全くの背理をふくんでいる。こういう仏に帰依し帰命するということは、悟性的、分別的主体にとっては不可能なことである。ただ、かかる主体から超えることによってのみ、かかる仏とのわかり合いがあり、信が成立することである。

この点について浄土門における機法二種の深信の主張は注意すべきであろう。観經によって善導が散善義でこれを論じたといわれるが、法然上人は、初めにわが身のほどを信じ、後に仏の願を信するなり、ただし後の信心を決定せしめんがために、初めの信心をあぐるなり、という（和語灯録）。もちろん、初後の次第は経過的な段階というよりは



仏願を信じることににおける意味をいったものであろうが、上來述べてきたような謂いにおける否定のことに符節のあうことである。さらに親鸞聖人にいたっては、これらのことは引きくるめて全く弥陀の方から手を施しての喚び招きにおきなおされ、謂わゆる他力の深信となる。それは宗学の領域のこととなるが、総じて宗学における主張も上來述べてきたいわれの上には蹉跎なく疏通が出来るような気がする。権実判開の思想は天台が好んで掘るところであるが、本迹不二として本門久成の世界も考えられ、日蓮上人は寿量文底の義を開く。真言でいう声字実相も荒唐ではなく、さらに本覚の教えも、さもあろうということになる。

マクス・シェラーは *Konformitäts-system* ということを主張した。宗教の体験と形而上学との一致の要求が人間にはある。いずれも最究竟のものをたずねようとするから、というのである。所詮、仏教の教義的展開の中にも、このことは常につきまとうのであるが、しかも右にあげたように、いずれもそれらは論理的には矛盾をひそめ、逆説的であり背理的であって、経験的合理性の世界に捉えることはできない。これにむかう主体の分別的立場をころして、ないし、ころされての、わかりあいであり信仰である。大事なことは、信においては、直接的に心理的とはいわぬが、構造的、機制的には主体の否定ということがそなわっていなければならない。そして宗教の基本的観念をなす聖の本質も、実は究逐してゆくと存在の根底にそなわるところの以上のような機能性にあるとみられる。